

# VU Research Portal

## Lutando com a homossexualidade

Ganzevoort, R.R.; Olsman, E.

### ***published in***

Estudos Teológicos  
2012

### ***document version***

Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in VU Research Portal](#)

### ***citation for published version (APA)***

Ganzevoort, R. R., & Olsman, E. (2012). Lutando com a homossexualidade. *Estudos Teológicos*, 52(2), 404-422.

### **General rights**

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

### **Take down policy**

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

### **E-mail address:**

[vuresearchportal.ub@vu.nl](mailto:vuresearchportal.ub@vu.nl)



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –  
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

## LUTANDO COM A HOMOSSEXUALIDADE<sup>1</sup>

*Struggling with homosexuality*

R. Ruard Ganzevoort<sup>2</sup>

Erik Olsman<sup>3</sup>

Mark van der Laan<sup>4</sup>

**Resumo:** A homossexualidade tem se tornado um assunto divisor em muitas comunidades religiosas. Em parte por causa disso, indivíduos que crescem em tais comunidades e experimentam atrações pelo mesmo sexo precisam negociar as mensagens sobre homossexualidade com suas próprias experiências. Este artigo explora as estratégias de identidade de comunidades religiosas como o pano de fundo para as lutas individuais de identidade. Seguindo uma discussão das gramáticas de Bauman sobre identidade/alteridade, esse descreve quatro discursos diferentes empregados nos meios protestantes e evangélicos conservadores: santidade, subjetividade, obediência e responsabilidade, e quatro modos de negociação: estilo de vida cristã, estilo de vida *gay*, comutação (compartimentalização) e integração. Ao combinar uma análise de discursos no nível comunitário com estratégias individuais, esta pesquisa narrativa ajuda a melhor compreender as interações de cultura (de grupo) e enfrentamento individual.

**Palavras-chave:** Homossexualidade. Estratégias de identidade. Conflito. Narrativa.

**Abstract:** Homosexuality has become a divisive issue in many religious communities. Partly because of that, individuals growing up in such a community and experiencing same sex attractions need to negotiate the messages about homosexuality with their own experiences. This paper explores the identity strategies of religious communities as the background of individual identity struggles. Following a discussion of Bauman's grammars of identity/alterity, it describes four different discourses employed in

---

<sup>1</sup> O artigo foi recebido em 28 de janeiro de 2012 e aprovado em 14 de abril de 2012 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*. Traduzido do original em inglês “Struggling with homosexuality” por Geraldo Korndörfer.

<sup>2</sup> Professor de Teologia Prática na Universidade Livre de Amsterdã, Holanda. Contato: r.r.ganzevoort@vu.nl

<sup>3</sup> Estudou Teologia na Universidade Livre de Amsterdã, Holanda. É conselheiro espiritual (*free lance*) em psiquiatria e pesquisador–PhD em Éticas Médicas na Universidade de Amsterdã, Holanda. Contato: h.j.olsman@amcuva.nl

<sup>4</sup> Estudou Teologia na Universidade Livre de Amsterdã, Holanda, e é pastor em cuidado para idosos. Contato: laan801@gmail.com

conservative protestant and evangelical circles: holiness, subjectivity, obedience, and responsibility and four modes of negotiation: Christian lifestyle, gay lifestyle, commuting (compartmentalization), and integration. By combining an analysis of discourses on the community level with individual strategies, this narrative research helps to better understand the interactions of (group) culture and individual coping.

**Keywords:** Homosexuality. Identity strategies. Conflict. Narrative.

Muitos dos conflitos na igreja contemporânea estão relacionados com a sexualidade. Questões como celibato, aborto, abuso sexual, divórcio e atividade sexual pré-conjugal facilmente suscitam debates eclesiais. Mas nenhuma dessas questões causa tanta divisão como a discussão sobre a homossexualidade, que inclusive levou a um cisma na comunidade anglicana. Neste artigo, exploramos os conflitos envolvendo a homossexualidade, tanto no nível da igreja como no nível de crentes individuais com sentimentos homossexuais. Começamos nossa exploração examinando a importância de histórias conflitantes.

## Histórias conflitantes

Construímos as histórias de nossa vida para edificar um mundo em que possamos viver. Essas histórias se desenvolvem em constante interação com as pessoas ao redor de nós. Essas desempenham um papel em nossa história, nós desempenhamos um papel nas histórias delas e procuramos prestar contas de nossa vida mediante nossas histórias de vida. Histórias canônicas, como aquelas da tradição religiosa, ajudam a moldar nossas histórias individuais. Isso não significa que todas essas narrativas se harmonizem com facilidade, apoiem umas às outras e se enriqueçam mutuamente. Isso talvez seja o caso algumas vezes, mas certamente não acontece sempre. Nossas histórias também estão continuamente em conflito com outras histórias, histórias de outras pessoas que são importantes para nós, histórias de pessoas que não queremos receber em nossas vidas, e histórias de estranhos. Da mesma maneira, as diferentes histórias em nossa cultura estão constantemente em conflito umas com as outras, assim como estão as histórias da Bíblia.<sup>5</sup> A Bíblia não constitui uma mensagem monolítica, mas uma biblioteca repleta de histórias, contra-histórias, histórias recontadas etc. Pode-se perguntar, então, pela verdadeira mensagem da Bíblia. Provavelmente a coleção de histórias um tanto incoerente e, às vezes, conflitante é significativa precisamente em sua complexidade, porque dessa maneira ela está em condições de abordar a complexidade de nossas próprias vidas. O que temos de aprender não é como encontrar aquele único significado verdadeiro, mas como viver com os fragmentos, como lidar com os conflitos e como responder fielmente.

<sup>5</sup> BRUEGGEMAN, W. *Theology of the Old Testament*. Testimony, Dispute, Advocacy. Minneapolis: Fortress, 1997.

Faz sentido compreender esses conflitos entre as narrativas de nossas vidas e entre as narrativas do mundo como essencialmente conflitos entre diferentes desejos. Nossas histórias são impulsionadas pelo desejo. Elas são definidas pelo anseio por um mundo narrativo coerente em que viver e são definidas pelo desejo de sermos conhecidos e aceitos por nosso público, por alguém. Esses desejos assumem formas diferentes nas vidas das pessoas e nas maneiras com que grupos diferentes interagem uns com os outros e com o mundo em geral. Tomando pistas da história sobre a tentação de Jesus em Lucas 4, podemos desenvolver uma taxonomia de desejos. Às vezes, os desejos tomam a forma de realização de nossas necessidades diretas; às vezes, eles lidam com poder ou autonomia, e às vezes – e muito profundamente –, tratam de vulnerabilidade e segurança. É uma tentação, conta-nos a história, satisfazer-se com a realização do desejo em qualquer um desses níveis. Em vez disso, nosso desejo deveria manter-se aberto e vivo no anseio pela realização completa no Reino.

Considerando que esses desejos são motivos tão poderosos em nossas vidas que jamais podem ser realizados completamente, continuamos experimentando que há algo faltando em nossas vidas e a necessidade de resolver isso. Isso quase inevitavelmente nos leva ao conflito com nós mesmos e com outros. As pessoas não fazem o que queremos que façam, não desempenham o papel em nossa história que tentamos fazer com que desempenhem. Necessidades não são satisfeitas, e às vezes outros têm ou recebem aquilo do qual nós também necessitamos, mas não recebemos. E as pessoas não aceitam ou compreendem nossa história da maneira como queremos e jamais nos amam completamente. Somos impulsionados pelo desejo não realizado e nos encontramos com outras pessoas que têm desejos não realizados. Às vezes, encontramos e realizamos os desejos uns dos outros, às vezes nós nos chocamos porque este mundo, ou o espaço de vida dentro de uma sociedade, igreja ou família não é suficientemente grande para acomodar todos esses desejos. Quando um dos nossos desejos é construir um mundo um tanto coerente, como podemos conviver com pessoas que compartilham este mundo e seguem desejos completamente diferentes?

Portanto cada grupo que compartilha um certo espaço de convivência deve encontrar modos de negociar os conflitos. Alguns o fazem impondo a conformidade a seus membros. Outros procuram estruturar os intercâmbios entre os membros em uma forma de compromisso. E outros simplesmente deixam as forças do desejo correr desenfreadas de modo que os jogadores mais fortes têm seus desejos satisfeitos da forma mais plena. Isso não só acontece no nível do estado-nação ou da economia, mas também na igreja. Uma complicação adicional nos conflitos dentro da igreja é que a identidade religiosa tanto do grupo como dos membros passa a fazer parte do jogo, o que o torna mais profundo em significado, mas também mais difícil de negociar ou de resolver mediante o compromisso. Muitas vezes, gostamos de crer que se trata de um conflito sobre quem está certo, sobre o que a Bíblia diz, sobre o que a igreja é e deve ser, mas se trata sobretudo de uma questão de narrativas conflitantes, de desejos conflitantes.

Os conflitos envolvendo a homossexualidade estão diretamente relacionados com questões de identidade e desejo. Esses conflitos não só dilaceram igrejas em termos mundiais, mas também incidem profundamente sobre as vidas e as histórias

de vida de indivíduos e sobre o que comunidades e igrejas consideram sagrado. Independentemente de como se descreva o conflito, em cada lado da divisão encontramos indivíduos e comunidades que tentam fazer sentido de suas vidas e viver com integridade visando a seus próprios valores, às pessoas que lhes são importantes e àquilo que é sagrado em suas vidas. O alto risco de polarização é um fator de risco para a saúde mental dos indivíduos mais profundamente envolvidos: os membros homossexuais de uma comunidade de fé. Ele está associado com desfechos como depressão, ansiedade e ideação de suicídio.<sup>6</sup> Se fosse unicamente por esse motivo, teólogos pastorais devem atentar para a interação entre histórias da igreja concernentes à homossexualidade e as histórias de fé de pessoas cristãs homossexuais.

Reunimos histórias dessa natureza no projeto de pesquisa que realizamos. Uma participante, Carolyn (27), afirmou: “Jamais consigo ser completamente feliz, porque sou *gay* e não sei lidar com minha identidade. Mas como filha de Deus tampouco consigo ser perfeita ou realmente me chamar alguma vez de filha de Deus, porque não consigo encontrar meu caminho na fé”. Evert (29) diz: “Desprezei minha homossexualidade” e “tenho dificuldade em me aceitar”. David (29) nos conta como sua opção por permanecer celibatário às vezes lhe é dolorosa: “É claro que eu gostaria de ter um relacionamento. Preciso alguém com quem possa estar, conversar, ter contato físico”. Uma outra pessoa (que não participou desse estudo) nos disse: “Eu esperava ser ‘curado’, mas nada aconteceu. Fiz tudo que me mandaram, mas nada mudou. Eu estava triste e confuso e me perguntava se talvez minha fé não fosse suficientemente sincera ou forte. Eu duvidava de tudo: de mim mesmo, de minha fé, de Deus”. Como mostraremos em nossa análise dos diferentes discursos sobre a homossexualidade, geralmente uma perda importante está envolvida. Alguns optam por se abster do desenvolvimento de sua sexualidade e experimentam perda do *self* ou alienação de seu corpo e de pessoas que lhe são significativas. Outros experimentam alienação de suas fontes e bem-estar espirituais. Outros ainda se debatem com profundos sentimentos de culpa e vergonha. Todas essas lutas estão diretamente relacionadas com os conflitos sobre a homossexualidade que dividem igreja e sociedade. É para esses conflitos que voltamos agora nossa atenção.

## Homossexualidade como conflito

O debate sobre a homossexualidade na igreja (e outras comunidades religiosas) emergiu da invisibilidade para se tornar, em algumas décadas, um dos conflitos centrais do cristianismo. A comunidade anglicana mundial encontra-se no meio de lutas ferozes que facilmente podem acarretar um cisma não só nos Estados Unidos, mas também em uma escala global. A ordenação de um bispo *gay* revelou uma tensão entre igrejas do oeste e igrejas do sul global. Ela também deixou claro que a distância entre grupos liberais e evangélicos dentro da igreja está crescendo, ao ponto de uma

<sup>6</sup> LEWIS, N. M. Mental health in sexual minorities: Recent indicators, trends, and their relationships to place in North America and Europe. *Health & Place*, v. 15, p. 1029-1045, 2009.

possível exclusão mútua. Na Holanda, talvez um dos países mais tolerantes nesse aspecto, há muitas discussões sobre a posição de igrejas e organizações protestantes ortodoxas e católicas romanas que rejeitam a homossexualidade. Essas organizações geralmente são rápidas em afirmar que não rejeitam homossexuais como pessoas, mas tão somente o estilo de vida homossexual. A igreja católica romana assume uma posição excepcionalmente estrita, especialmente nas palavras de seus líderes oficiais. Em igrejas liberais, a homossexualidade não é um problema, e líderes eclesiásticos gostam de falar de aceitação plena. Um exame mais detalhado revela que um número significativo de congregações e ministros rejeita a homossexualidade e de fato exclui pessoas homossexuais da igreja ou do ministério ordenado. À parte de algumas exceções, as igrejas evangélicas são conhecidas por sua rejeição, fortemente influenciada por grupos evangélicos e fundamentalistas nos Estados Unidos. Elas diferem no grau em que efetivamente excomungam membros homossexuais ou tentam curá-los mediante oração, terapia e exorcismo. Abstemo-nos aqui de tentar delinear os movimentos paralelos em religiões mundiais contemporâneas, em parte porque não estamos suficientemente familiarizados com a questão, em parte porque toda ela está apenas emergindo e, em muitos casos, ainda permanece completamente sob a superfície. Há alguns indivíduos e organizações trabalhando, por exemplo, no diálogo dentro do islamismo e do judaísmo, porém, em geral, a consciência, a reflexão e o diálogo sobre a homossexualidade ainda não figuram na agenda.

Por que, então, a homossexualidade se tornou uma questão tão importante, chegando alguns a afirmar que representa a ameaça mais séria à vida cristã e ao evangelho, fazendo parte da batalha cósmica que Satanás está travando contra a igreja? É interessante que ela não precisa ser uma questão tão central. Está bastante claro que, na Bíblia, a homossexualidade não recebe muita atenção. Há alguns textos que talvez se refiram à homossexualidade (dependendo da interpretação), mas, em geral, a Bíblia emudece quanto ao tema. Em ponto algum as histórias mostram que Jesus estivesse absolutamente interessado na questão. É difícil dizer se isso indica ou não aceitação ou desaprovção óbvia, mas evidência que a homossexualidade não era então um tema de debate. Logo, não é possível que o alvoroço hodierno em torno da questão se deva somente aos textos bíblicos. Ele tampouco é devido ao número de pessoas com atrações, comportamentos ou identidades homossexuais. Talvez seja verdade que essas pessoas tenham se tornado mais visíveis nas últimas décadas, mas ainda constituem um grupo bastante pequeno, geralmente estimado entre três e dez por cento da população (dependendo da definição). De acordo com os adversários cristãos mais radicais da homossexualidade, essa pequena minoria conseguiu se impor ao domínio público mediante algum tipo de emancipação agressiva. Dentro do contexto americano, referem-se a isso como à “agenda *gay*”, um esforço bem organizado e patrocinado para dismantelar a moralidade tradicional e, por isso, atacar diretamente os valores cristãos que estão no cerne da sociedade.<sup>7</sup> Afirma-se que escolas e sociedade em geral

---

<sup>7</sup> HERMAN, D. *The Antigay Agenda*. Orthodox Vision and the Christian Right. London: University of Chicago Press, 1997.

estão agora inundadas pela propaganda homossexual, embora a pesquisa antropológica mostre exatamente o contrário: a homossexualidade é tornada quase invisível e encoberta, e imagens e mensagens francamente heterossexuais são predominantes.

Não é difícil, pois, argumentar que a homossexualidade não é realmente uma questão digna de todos esses conflitos, mas isso somente levanta a pergunta por que ela se tornou tão importante. Aparentemente existe algo em jogo que a torna um tópico adequado para o conflito. A natureza desse “algo” difere entre as sociedades. O elemento mais importante encontrado em pontos de vista cristãos evangélicos nos Estados Unidos parece ser a proteção de valores tradicionais e famílias. O que está em jogo então, primordialmente, é a ordem simbólica sobre a qual a sociedade está fundada e que, por sua vez, é moldada pela religião cristã. Essa ordem simbólica tem claras demarcações de gênero em seu centro, e a homossexualidade é vista como uma ameaça a esse fundamento simbólico da sociedade. Em vários outros lugares, incluindo partes consideráveis da África e da América Latina e do Sul, o elemento-chave parece ser a masculinidade, o que pode implicar que a vida de acordo com papéis de gênero tradicionais é mais importante do que a preferência por um parceiro de um gênero específico. Mesmo quando uma pessoa mantém relações sexuais com outras do mesmo gênero, ela ainda seria considerado um indivíduo masculino e heterossexual contanto que assuma nessa relação o papel de macho ativo.<sup>8</sup> Na Holanda, a característica central em nossa compreensão é a autoridade da Bíblia *versus* a autonomia individual. Crentes conservadores fundamentam sua rejeição da homossexualidade na Bíblia e afirmam que não podem ser mais tolerantes sem colocar em perigo toda a noção de obedecer à revelação de Deus. Ainda é preciso ver se essa é a razão para sua posição ou uma justificação posterior, mas está claro que isso constitui o tópico central.

## Identities e gramáticas

O conflito envolvendo a homossexualidade pode ser interpretado como uma confrontação entre identidades religiosas conflitantes. Isso significa que não só examinamos o conteúdo específico do conflito, mas enfocamos mais os aspectos pragmáticos e performativos de intercâmbios retóricos. A questão não é quais argumentos são usados, mas como o conflito é concebido e como isso afeta as relações e a construção de identidade. Uma das características interessantes é, então, que grupos religiosos ortodoxos muitas vezes rejeitam a noção de uma identidade homossexual. Eles podem estar dispostos a aceitar que a homossexualidade existe, mas negam aos homossexuais o direito de afirmar que ela faz parte de sua identidade. Em vez disso, concebem a homossexualidade como um pecado, uma doença, uma aberração, um obstáculo ou algo semelhante. Em muitos casos, também recusam a convicção de que a homossexualidade é inata e geneticamente determinada, porque isso – parece – levaria diretamente a aceitar a homossexualidade como parte da natureza humana. Ao defender

---

<sup>8</sup> LONG, R. E. *Men, homosexuality, and the Gods*. An exploration into the religious significance of male homosexuality in world perspective. New York: Harrington Park Press, 2004.

essa perspectiva, eles muitas vezes se referem a *ex-gays*, que passaram de uma identidade homossexual para uma identidade em que optam por não mais se envolver com a homossexualidade.<sup>9</sup> Em um intercâmbio interessante, os líderes religiosos presentes afirmaram que a religião era central à identidade e que a homossexualidade era um estilo de vida falsamente escolhido. Os porta-vozes que representavam a comunidade *gay* afirmaram, por sua vez, que a homossexualidade era uma realidade dada pela natureza (ou talvez por Deus), enquanto a religião era um estilo de vida adotado, provavelmente como resultado de doutrinação. Nesse intercâmbio, ambos os grupos se negaram reciprocamente o direito de conceber sua perspectiva como uma questão de identidade. É possível que o motivo de se engajar no conflito usando essa linha de raciocínio seja a pressuposição subjacente em nossas sociedades ocidentais de que a identidade de uma pessoa precisa ser honrada e protegida todo tempo. Ao definir um dos elementos como parte da identidade e ao negar ao outro esse *status*, ambos os grupos procuraram reforçar sua própria posição e solapar a posição de seu oponente.

Parte dessa luta envolvendo identidades é o campo da política de identidade, as estratégias empregadas por grupos marginalizados para redefinir sua perspectiva e libertá-la da opressão pelo grupo majoritário.<sup>10</sup> Central para a política de identidade é o fato de que um grupo exige reconhecimento para sua existência autêntica. Eles não querem ser aceitos como membros neutros de uma sociedade definida pelos grupos majoritários. Eles exigem aceitação em seu ser diferente. Essas estratégias de política de identidade podem ser vistas em ambos os lados do debate. Homossexuais reivindicam aceitação como homossexuais, não apenas como cidadãos, e é por esse motivo que insistem em descrever a homossexualidade como identidade. Grupos religiosos reivindicam o direito de tomar posições que, de outra maneira, poderiam ser rotuladas como discriminatórias, porque sua identidade religiosa necessita ser protegida. Por conseguinte, negam o *status* de identidade de seus oponentes a fim de torná-los impotentes. Parte dessas estratégias de identidade é a identificação de um inimigo. Para o cristianismo evangélico a comunidade homossexual se tornou um desses inimigos, e é isso que eles têm em mente quando falam da “agenda *gay*”. É interessante observar que essa construção emergiu gradualmente e substituiu sua luta contra os comunistas no período após a Segunda Guerra Mundial.<sup>11</sup> Quando o anticomunismo perdeu sua plausibilidade, o “discurso do diabo” dos fundamentalistas cristãos encontrou uma nova forma na luta contra a homossexualidade. Isso se vincula, naturalmente, com a estrutura teológica da fé cristã evangélica, em que uma batalha cósmica é central.

<sup>9</sup> JONES, S. & YARHOUSE, M. *Ex-gays?: A Longitudinal Study of Religiously Mediated Change in Sexual Orientation*. Downers Grove (IL): IVP Academic, 2007, concluem, com base em um estudo prospectivo e longitudinal, que a ruptura da homossexualidade é possível. Embora seu estudo seja altamente polêmico porque parece se dedicar a fomentar os objetivos do movimento *ex-gay* (ou, de acordo com outros estudiosos, *anti-gay*), ele de fato sugere que não é a orientação sexual que muda, mas a identidade sexual. Além disso, embora participantes tenham apresentado um afastamento da identificação homossexual, eles não desenvolveram uma identificação mais heterossexual.

<sup>10</sup> HEYES, C. Identity Politics. In: ZALTA, Edward N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2008. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/identity-politics>>.

<sup>11</sup> HERMAN, 1997.



Nessa batalha entre Deus e Satanás, o cristão experimenta a vida como estando sob o constante ataque do mal. O fato de o cristianismo estar perdendo sua supremacia os fortalece na convicção de que deveriam estar vigilantes em relação a inimigos. A homossexualidade é, então, uma grande candidata, pois simboliza a ameaça a valores morais tradicionais. Além disso, precisamente porque considera somente uma pequena minoria e porque muitas pessoas ainda compartilham um certo preconceito e aversão em relação à homossexualidade, a estratégia cristã de se opor à homossexualidade reforça sua identidade religiosa e os ajuda a ganhar apoio para sua causa religiosa. A postura diante da homossexualidade se tornou, assim, um indicador de identidade para cristãos ortodoxos, distinguindo-os de crentes mais liberais e da sociedade secular em geral. Esse indicador de identidade funciona no sentido de fortalecer a coesão dentro do grupo ao enfatizar diferenças de outros grupos. Por razões que delineamos, a homossexualidade hoje serve como um apropriado indicador de identidade e, assim, tornou-se muito mais central do que se poderia esperar. Em uma perspectiva histórica, isso não é excepcional, porque a homossexualidade muitas vezes foi associada ao estrangeiro. Na França do início do século XX, ela foi designada de vício alemão, enquanto que, na Alemanha, era chamada de enfermidade francesa. Nos séculos XVI e XVII, ela fora chamada de vício italiano, no século XVIII de vício francês ou inglês e, no século XIX, de “costume árabe”.<sup>12</sup> Daniel Defoe escreveu que ela se originou na Turquia; em Israel, ela é atribuída a árabes; na Argélia, aos franceses; na África Subsaariana, à Europa etc.<sup>13</sup> Os missionários chamavam-na de pagã, e os evangélicos de hoje a denominam de “agenda gay”. Parece que a homossexualidade é consistentemente interpretada como “outra”, delimitando-se, assim, do próprio.

A política de identidade que opera no movimento *gay* igualmente encontra um alvo fácil em grupos religiosos. Termos como homofobia e fanatismo são usados para denunciar a posição religiosa de outros e descrevê-los como arcaicos, perigosos e alheios a valores centrais da sociedade ocidental moderna. Muitas vezes, emprega-se a linguagem dos direitos humanos para reivindicar igualdade, e, de fato, ela tem sido a base legal para a aceitação de casamento entre pessoas do mesmo sexo em vários países. Trata-se, pois, de uma história semelhante de luta e opressão que insiste para que homossexuais se engajem na política de identidade. Mas essa resposta não somente exclui qualquer possibilidade de diálogo. Ela também contradiz importantes princípios do próprio movimento *gay*, porque se aproxima demasiadamente de uma concepção essencialista da homossexualidade. Ao defender os direitos de homossexuais, muitas vezes recorrem ao argumento de que a homossexualidade é natural e inata, enquanto que a maioria dos teóricos e ativistas homossexuais contemporâneos rejeita cada vez mais essas noções de uma sexualidade fixa e, em vez disso, argumenta que a sexualidade pode ser construída e expressa de muitas maneiras fluidas. A batalha religiosa envolvendo a homossexualidade serve, pois, para ambas as partes

<sup>12</sup> TAMAGNE, F. *A History of Homosexuality in Europe*. Berlin, London, Paris 1919-1939. New York: Algora, 2004.

<sup>13</sup> GREENBERG, D. *The Construction of Homosexuality*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1988.

reforçarem sua identidade. Não é simplesmente que tenham uma forte identidade que os leva ao conflito um com o outro; trata-se antes de o conflito em que se engajam fortalecer sua identidade. Ambos usam o outro lado como um inimigo projetado. Essa abordagem antitética contradiz noções fundamentais dentro de ambas as comunidades e coloca em perigo qualquer diálogo fecundo.

Talvez seja útil explorar a teoria de Baumann (2004) sobre *selving* e *othering* como um meio de compreender esses processos. Baumann afasta-se da concepção de que reivindicações por identidade inevitavelmente estão correlacionadas a exclusões de alteridade (todo “nós” exclui um “eles”) ao descrever um conjunto mais complexo de três diferentes gramáticas de conectar identidade e alteridade.<sup>14</sup> Ao descrevê-las, dever-se-ia observar que são construídas sobre diferenças entre grupos e não explicam as complexidades em ambos os grupos e a grande sobreposição entre os dois. Nós as empregamos aqui exatamente porque nos ajudam a compreender as maneiras como se concebe a controvérsia. À parte da gramática binária que consta unicamente de oposições (que Baumann denomina de “antigramática”), a primeira gramática é uma gramática orientalizante. De fato, trata-se de uma gramática binária em que o *self* e o outro recebem conjuntos opostos de características. No caso da divisão cristão-homossexual, é possível que cristãos atribuam fidelidade a si mesmos e infidelidade ou promiscuidade a homossexuais.<sup>15</sup> De maneira semelhante, cristãos talvez tenham a tendência de pensar a respeito de si mesmos como dedicados à comunidade e de homossexuais como pessoas inerentemente solitárias. Inversamente, homossexuais podem se crer pessoas abertas, tolerantes e flexíveis, e considerar cristãos limitados, repressivos e rígidos. A gramática orientalizante, no entanto, adiciona sofisticação à gramática binária ao reconhecer que o grupo dos outros talvez tenha algumas características admiráveis que faltam ao próprio grupo. Por exemplo, cristãos descrevem, às vezes, homossexuais como criativos e sensíveis acima da média, e homossexuais talvez considerem cristãos como sendo mais dispostos a sacrificar desejos egoístas. Porém essas atribuições positivas ainda servem a relacionamentos dicotômicos. Por isso essa gramática é, geralmente, um obstáculo para o diálogo.

A segunda gramática é uma gramática de segmentação. Nessa gramática, a sociedade é dividida em diferentes grupos, que são subdivididos de novo e de novo. Por conseguinte, onde duas pessoas talvez pertençam ao mesmo grupo em um nível mais alto dessa hierarquia de segmentação, elas podem pertencer a grupos diferentes em um nível mais baixo. Diferentes subculturas *gays* podem perfeitamente estar separadas umas das outras (e alguns argumentam que homens *gays* e lésbicas não deveriam

<sup>14</sup> Baumann constrói sua teoria sobre uma reinterpretação da obra antropológica de Edward Saïd, E. E. Evans-Pritchard e Louis Dumont, reconhecendo que está usando criativamente as ideias deles em vez de representá-las com precisão. Está além do propósito deste trabalho avaliar a relação entre a obra de Baumann e a de inspiradores.

<sup>15</sup> Muitos estudos do comportamento homossexual dão ampla atenção ao número de parceiros sexuais de homossexuais, mas deixam de fornecer números correspondentes para heterossexuais, nem explicam um grau possivelmente alto de promiscuidade à luz do ambiente sociocultural em que vivem homossexuais ou devido a diferenças entre homossexualidade masculina e feminina e à influência de diferenças de gênero. Sem esse tipo de *background*, esses estudos contribuem para a gramática orientalizante.

ser agrupados juntos), mas podem se associar contra uma sociedade heterossexista. A comunidade homossexual pode experimentar um feroz conflito com outros grupos minoritários (digamos, étnicos ou religioso-culturais), mas experimentar o mesmo tipo de alienação etc. Dependendo de como se compreende a hierarquia de segmentação, cristãos e homossexuais podem se definir como estando na mesma liga (por exemplo, criticando ou “estranhando” o *status quo* da sociedade burguesa) ou como sendo fundamentalmente diferentes. De fato, parece que podemos testemunhar uma mudança na hierarquia da afiliação religiosa em nossos tempos. Enquanto que, em épocas anteriores, as diferenças denominacionais constituíam talvez o nível mais eminente de segmentação, parece que hoje o contraste entre perspectivas mais liberais e mais conservadoras está ganhando importância à custa de fronteiras denominacionais, como é evidenciado pelos vínculos entre católicos, judeus, protestantes e muçulmanos liberais em sua luta por direitos humanos e uma aliança semelhante dos diferentes grupos conservadores que, às vezes, se agrupam em torno de noções de valores da família. Um dos dispositivos retóricos dessa gramática é agrupar os oponentes com outros que são descritos de uma forma negativa. Assim, pregadores fundamentalistas talvez definam homossexuais, pedófilos, terroristas e ladrões como oferecendo um perigo comum aos valores e à segurança da sociedade. Inversamente, ativistas *gays* podem agrupar cristãos com talibãs, nazistas e outros opressores. Embora essa gramática de segmentação permita a consciência contextual e a compreensão de que no nível mais alto todos nós pertencemos ao mesmo grupo, ela facilmente é empregada para demonizar o outro e impedir qualquer diálogo apropriado.

A terceira gramática é descrita como abrangência. Essa gramática reconhece a diferença do outro, mas então define um nível mais alto em que o outro é semelhante ao *self*. Essa semelhança, contudo, não é definida como uma ordem mais alta como na gramática de segmentação, mas é definida pelas características do *self* que são projetadas sobre o outro. Consequentemente, essa gramática é muitas vezes usada primordialmente por grupos dominantes que incorporam (ou colonizam) os grupos minoritários permitindo que se sintam diferentes e reinterpretando-os como sendo intrinsecamente iguais, resistindo assim ao desafio à autocompreensão do grupo dominante inerente ao encontro com o outro. Um exemplo é a tendência (declinante) de aceitar relacionamentos homossexuais, mas esperando que sejam semelhantes a relacionamentos heterossexuais no sentido de que um parceiro deveria ser o “macho” e o outro a “fêmea”. Essa gramática está presente, por exemplo, na pesquisa que procura explicar as origens da homossexualidade sem fazer a mesma pergunta sobre a heterossexualidade (supondo que esta seja o caso normal que não exige explicação). Aceita-se a homossexualidade, mas ela é patologizada. Reveladoramente, esse tipo de pesquisa é, muitas vezes, apoiado por grupos baseados na fé e visto com suspeição por ativistas *gays*, precisamente porque os pressupostos subjacentes não são desafiados. Grupos minoritários presentes em uma sociedade que promove gramáticas de abrangência geralmente aprendem a viver de acordo, e até mesmo se definem nos termos do grupo hegemônico. É um esforço importante na política de identidade exigir que não se seja aceito por ser essencialmente semelhante, mas por ser diferente. Na emancipação de homossexuais, eventos polêmicos de alta visibilidade, como paradas do

orgulho *gay*, têm servido para desafiar o tipo de gramática de abrangência, exatamente por serem não conformistas, embora se possa perguntar se a forma realmente difere de exibições heterossexuais comparáveis em carnavais e outros eventos.

## Histórias da igreja sobre a homossexualidade

Movimentando-se desse nível macro para o nível meso de comunidades religiosas, é útil investigar as diferentes histórias religiosas que estão sendo narradas. Em nosso projeto de pesquisa, pudemos identificar quatro diferentes discursos entre nossos participantes, que cresceram todos em um contexto protestante conservador ou evangelical. Os dois primeiros pareciam mais proeminentes nas narrativas evangelicais, os dois últimos nas protestantes conservadoras, mas não extrairemos conclusões maiores disso. Nosso propósito é descrever algumas características estruturais em vez de generalizar, a partir desse material, características mais complexas de tradições religiosas como tais.

A primeira história está focada na santidade e vitória. A vida humana é compreendida como uma luta constante contra o pecado e a tentação, o que significa que a conversão pessoal, uma experiência de renascimento e a santificação definirão a vida cristã. Guiados e empoderados pelo Espírito Santo, os crentes deveriam e podem ser vitoriosos nessa luta. Eles deveriam ser críticos em relação às próprias afeições, porque essa é exatamente uma área de tentação. Diz Helen, de educação evangelical (25): “Considero esse relacionamento homossexual secreto que tive como um erro que cometi e como algo que simplesmente não me serve. E isso simplesmente, isso simplesmente não vai acontecer de novo”. Em vez disso, eles deveriam se concentrar em sua relação com Deus e viver de acordo com ela. Quase sem exceção, a homossexualidade é vista como parte do mundo do pecado e da tentação, e os participantes que foram educados e ainda vivem nesse discurso tendem a dizer que têm conflitos homossexuais em vez de desenvolver uma identidade *gay*. David (29, batista) diz: “Eu me debato com a homossexualidade, mas tenho a liberdade agora de fazer uma escolha daquilo que quero em minha vida. E essa é a liberdade que Deus oferece”. “Eu fui criado homem, de modo que sou chamado a estar com uma mulher. É isso que a Bíblia me diz. Logo, se eu estivesse com um homem, eu falharia em minha vocação”. Isso se relaciona com a crença de que nada está além da possibilidade de Deus de mudar, incluindo a orientação sexual. Em geral, esse discurso permite experiências pessoais, inclusive enfatiza sua importância, mas apenas à medida que são moldadas segundo o discurso dominante e controladas por ele.

A segunda história concorda com o foco em um relacionamento pessoal com Deus, mas dá mais crédito a experiências pessoais com Deus. É por isso que nós a rotulamos de discurso subjetivo. Coloca-se em primeiro plano a autêntica vida pessoal com Deus, o que implica, às vezes, divergência dos ensinamentos tradicionais da comunidade. Andreas (23, evangelical) relaciona isso com experiências particulares: “E no momento em que meu pai e eu tínhamos terminado de orar sobre como eu iria lidar com minha homossexualidade, viu-se, de fato, um grande arco-íris no céu. E

foi como se Deus também o aprovasse. Pensei: sim, independentemente de qualquer coisa, Deus te ama de qualquer maneira e não te destruirá. Pois o sinal do arco-íris representa, naturalmente, o amor infinito de Deus, e para com o ser humano. E também é, naturalmente, o sinal da comunidade *gay* e da diversidade dos seres humanos”. Geralmente esse discurso não permite uma ruptura real com questões centrais, entre as quais a comunidade dos participantes contava a homossexualidade por causa dos motivos descritos anteriormente. No entanto, a subjetividade religiosa é enfatizada mais do que no discurso de santidade e vitória, porque se crê e espera que Deus se comunique diretamente com crentes individuais e os dirija de maneira individualizada. Ainda existe heteronomia, mas a comunidade religiosa desempenha um papel menos central nela.

A terceira história é uma história de obediência à lei de Deus e está mais presente em círculos protestantes conservadores. Histórias de vida e histórias de fé somente são consideradas legítimas quando concordam plenamente com a revelação bíblica da forma como ela é compreendida nessas comunidades, geralmente sublinhando a inerência bíblica e a autoridade absoluta. Evert (29, protestante ortodoxo) escutou seu pastor responder à sua homossexualidade: “A homossexualidade é um pecado e não está de acordo com o propósito divino”. Carolyn, reformada pietista (27), conta-nos: “Eu me sentia cada vez mais imperfeita e comecei a me perguntar: se és lésbica, vais fazer a opção de envolver-te no pecado? Como ser humano, jamais posso ser completamente feliz, porque sou *gay* e não sei lidar com minha identidade. Mas como filha de Deus tampouco posso ser perfeita ou realmente me chamar alguma vez de filha de Deus, porque não consigo encontrar meu caminho na fé. Mas eu gostaria de pedir a Deus que me abençoasse e apoiasse”. As referências bíblicas são mais fortes do que no discurso de santidade, assim como é a convicção de que a vitória sobre o pecado e a tentação está fora do alcance. O pecado permanece um elemento constante da vida humana, apenas aumentando a culpa e a dependência de Deus por perdão. A experiência humana é importante apenas no sentido de talvez nos dizer até que ponto somos verdadeiramente alcançados pela graça imerecida de Deus. Ela não é uma fonte de percepção do que Deus espera de nós, porque isso é revelado tão somente na Bíblia.

A quarta história é uma história de responsabilidade. Esse discurso sublinha a importância da obediência e do reinado de Deus, mas deixa mais espaço para a responsabilidade pessoal, pois minimiza a dependência dos ensinamentos da igreja para decidir o que Deus está pedindo de um indivíduo e, em vez disso, enfatiza que nossas próprias escolhas desempenham um papel central. Assim, nas palavras de Gerwin (29, reformado): “E, a partir daquele momento, realmente tentei criar, de maneira muito consciente, um mundo em que pudesse viver, porque é este quem eu sou, esta é a maneira como sou”. Isso não equivale a dizer que todas as opções estejam abertas, porque a responsabilidade é exatamente descobrir a vontade de Deus. Mas o *locus* da autoridade nesse discurso passa a ser, pelo menos parcialmente, interno. Irene (30, *background* denominacional misto) é muito radical nesse aspecto: “Tenho de aprender a me conhecer e a remover as barreiras de modo que possa me tornar cada vez mais eu mesma, encontrar este eu único que faz a conexão com a grande luz e com Deus que, bem, me espera ser ou espera que eu seja. Esta é minha vocação, ser eu”.

Essas quatro histórias podem ser encontradas entre nossos participantes. Como era de esperar, elas têm um efeito diferente sobre a maneira como indivíduos podem construir sua narrativa de vida e de fé e desenvolver uma identidade religiosa e/ou sexual, como elaboraremos no próximo parágrafo. Neste ponto queremos destacar as dimensões estruturais desses quatro discursos. Os discursos de santidade e obediência compartilham um *locus* predominantemente externo de autoridade e, por isso, uma forte heteronomia. Subjetividade e responsabilidade apresentam um *locus* interno de autoridade e uma heteronomia mais fraca. Hesitaríamos em falar de autonomia cedo demais ou implicar que a autonomia está ausente nos outros discursos, mas é, no mínimo, uma diferença no grau de autoridade externa. A diferença entre os discursos de santidade e subjetividade, por um lado, e dos discursos de obediência e responsabilidade, por outro lado, tem a ver não só com os diferentes grupos de participantes mais evangélicos *versus* participantes mais protestantes e as teologias envolvidas nesses *backgrounds*. Também está implícita nisso uma distinção entre um foco mais forte sobre afeto nos dois primeiros e um foco mais forte sobre dimensões racionais nos dois últimos.

## Histórias de fé de cristãos *gays*

Como esses discursos e a construção de conflito entre fé cristã e homossexualidade afetam cristãos *gays*? Isso é o que estamos investigando neste projeto, coletando entrevistas autobiográficas de um grupo de jovens de *backgrounds* evangélicos ou reformados ortodoxos. Em nossas análises, nós nos concentramos em estratégias de identidade que eles usam para lidar com seus elementos de identidade conflitantes. Com esse propósito, distinguimos entre identidade social e pessoal. Isso de novo leva em consideração os aspectos pragmáticos e retóricos de identidade e não só os aspectos referenciais ou essenciais. Não é apenas “quem sou eu”, mas também “a quem quero pertencer”. Enquanto a identidade pessoal enfoca primordialmente a questão de como se pode criar uma história de vida significativa e de certa forma consistente, a identidade social enfoca a questão de como se podem combinar diferentes pertencas a grupos. Enquanto essas pertencas a grupos não se excluem uma à outra, geralmente nem sequer as percebemos. Nós autores deste trabalho quase não temos consciência, por exemplo, de sermos homens e holandeses, porque essas duas pertencas não são mutuamente excludentes. Mais do que isso, ambas nos identificam como fazendo parte dos grupos hegemônicos dos Países Baixos. O fato de fazermos parte do fórum acadêmico e estarmos conectados a grupos religiosos já envolve muito mais tensões, porque o que dizemos e fazemos em cada um desses grupos não é necessariamente aceitável no outro. Quando os diferentes grupos estão em uma relação mais conflitiva, começamos a falar de hibridismo, e a pertença dual a grupos é, às vezes, descrita em termos de identidade hifenizada. Quando alguém se encontra na situação de ser, simultaneamente, cristão evangélico e homossexual, essa tensão, às vezes, pode ser insuportável considerando as maneiras como os discursos são construídos e executados.

De acordo com a teoria da identidade social, temos a opção de definir que nossas características sejam parte de nossa identidade social e colocá-la em primeiro plano em nossa *performance* ou mantê-la privada e vê-la como uma característica pessoal que pouco tem a ver com nossa pertença de grupo.<sup>16</sup> Podemos organizar nossa vida social em torno dessa característica ou podemos decidir torná-la mais ou menos invisível. Isso não significa necessariamente que a negamos ou suprimimos, mas somente que afirmamos sua irrelevância para nossa identidade social. Se descobrirmos dentro de nós mesmos certas características que estão conectadas com os grupos hegemônicos, segue-se uma autoavaliação positiva, e integramos essas características sem muita consideração. Isso significa dizer que aceitamos esses elementos como parte de nossa identidade pessoal e social e nos orgulhamos deles. Em um grupo religioso evangélico, experimentar um milagre divino é um desses elementos que é facilmente integrado. Se, por outro lado, descobrimos algo que nos conecta com grupos marginalizados ou reprimidos, acabamos tendo uma autoavaliação negativa. Uma maneira de resolver isso é ver a identidade não desejada como uma questão pessoal. Ao deixá-la de fora de nossa identidade social, podemos evitar nossa identificação com um grupo marginalizado. É isso que acontece quando cristãos homossexuais dizem, por exemplo, que não são homossexuais, mas somente têm problemas homossexuais. Ao tomar essa posição, seu grupo religioso muitas vezes os aceitará como alguém dos seus, porque sua homossexualidade não é aceita, mas definida como algo contra o qual se deve lutar. De forma semelhante, em segmentos da subcultura *gay*, uma posição negativa em relação à religião pode resultar no fato de homossexuais minimizarem seus anseios, suas experiências e crenças religiosas.

Em nossa pesquisa, encontramos diferentes estratégias de negociar os elementos de identidade conflitantes de religião e homossexualidade. Para descrever essas estratégias, distinguimos quatro modos básicos.<sup>17</sup> O primeiro é a escolha por um estilo de vida religioso. Isso implica adesão a grupos religiosos e minimizar elementos de identidade homossexuais. Alguns chegam ao ponto de rejeitar completamente sua homossexualidade na forma de negação ou de uma busca por cura como no movimento *ex-gay*.<sup>18</sup> Outros admitem ter atrações homossexuais, mas essas são concebidas como fraquezas a serem combatidas em vez de partes de sua identidade. “Minha sexualidade é minha identidade? Não, essa não é minha identidade primordial. Bem, eh, como a descrevo agora: Sou filho de Deus: essa é minha identidade primordial. De uma perspectiva sexual estou confuso, essa é a maneira como o experimento, eh, mas fui criado como homem. E a partir da Bíblia e da maneira como se coaduna, só posso

<sup>16</sup> TAJFEL, H. *Human groups and social categories*. Studies in social psychology. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

<sup>17</sup> RODRIGUEZ, E. M.; OUELLETTE, S. C. Gay and Lesbian Christians. Homosexual and Religious Identity Integration in the Members and Participants of a Gay-positive Church. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 39, n. 3, p. 333-347, 2000; SCHNOOR, R. F. Being Gay and Jewish: Negotiating Intersecting Identities, *Sociology of Religion*, v. 67, p. 43-60, 2006.

<sup>18</sup> ERZEN, T. *Straight to Jesus*. Sexual and Christian Conversions in the Ex-gay Movement. Berkeley: University of California Press, 2006.

ver uma coisa: que um homem foi criado para uma mulher. Logo, há duas opções: ou esse é o caso ou se fica sozinho na vida” (Davi). Quando se envolvem em atividades homossexuais, isso é interpretado como incidência no pecado, um erro ao qual não se deveria atribuir demasiada importância. “Eu mesma não sou homossexual, mas tive um relacionamento com uma moça” (Helen). Para outros, esse comportamento faz mais ou menos parte de suas vidas, mas simplesmente não constitui algo sobre o qual se fale, muito menos ainda se reivindique como sua identidade.

O segundo modo é exatamente o oposto, a opção por um estilo de vida *gay*. Neste caso, abandona-se a afiliação religiosa em favor de uma identidade claramente homossexual. Gerwin sentiu que seria hipócrita “engajar-se em um ambiente cristão sem estar convencido da fé cristã”. Para muitos, essa escolha resulta do desapontamento com sua fé, Deus, sua igreja ou parceiros de fé. É possível que tenham tentado muito superar sua homossexualidade, apenas para descobrir que essa condição não irá desaparecer. Talvez estejam desapontados com atitudes negativas de pastores ou membros da igreja e respondam à rejeição que experimentam com uma espécie de contrarrejeição.<sup>19</sup> Sebastian (reformado, perto dos trinta) descreve como aprendeu que “Deus puniria qualquer pessoa que de alguma forma saísse dos trilhos”. Ele começou a se perguntar: “O que quero para mim e não mais o que outros querem que eu faça ou o que Deus quer que eu faça. Em um determinado momento foi exatamente assim: com que eu me sinto confortável e o que eu quero? E o que vai me fazer feliz? Assim, neste momento, abri mão de minha fé. Não frequento mais a igreja, não creio mais em Deus. E, se ele existe, então sou extremamente azarado, mas simplesmente não creio nisso”. Dentro do movimento *gay*, essa posição negativa em relação ao cristianismo é bastante difundida e geralmente é construída sobre experiências individuais de rejeição. Para alguns há um persistente anseio religioso que não pode ser acomodado em qualquer forma de afiliação religiosa por causa de suas experiências negativas, deixando-os tão somente com a opção de desenvolver algum tipo idiossincrático e quase secreto de vida espiritual. Ele não está conectado – nesse modo – com um grupo ou uma identidade religiosa.

No terceiro modo, esses extremos são combinados no que se chama de abordagem de *commuter* [pessoa que viaja diariamente para o trabalho] a identidades. Aqui as pessoas transitam de uma identidade para outra, pertencendo a dois grupos mutuamente excludentes no que pode ser visto como mundos paralelos. Mesmo quando mantinha um relacionamento com outra mulher, Carolyn disse: “Mas jamais terei de fato a coragem de expor isso nem terei a coragem de escolher essa vida porque, eh, creio que minha família não será capaz de lidar com isso”. Regularmente esses mundos diferentes são localizados em áreas diferentes, no mínimo consistem de grupos, indivíduos e valores diferentes. Um exemplo revelador envolve um estudante que era muito ativo na igreja em sua cidade natal durante os finais de semana. Durante a semana, porém, vivendo em Amsterdã, estava associado com outras pessoas *gays*

<sup>19</sup> YIP, A. K. T. The Politics of Counter-rejection. Gay Christians and the Church. *Journal of Homosexuality*, v. 37, n. 2, p. 47-63, 1999.



e inclusive começou a trabalhar em um bar *gay*. Ele se sentia conectado a ambos os mundos de uma forma sincera, mas não tinha como combinar esses dois mundos. Em muitos casos, esse modo é usado para desenvolver uma nova identidade *gay* quando alguém não está pronto ou disposto a abrir mão de uma antiga identidade religiosa. Assim, Evert nos conta que estava “frequentando essa organização *gay* cristã e desfrutando aquelas atividades e, ao mesmo tempo, não o contava a meus amigos. Assim, quanto ao restante, não o integrando em tua vida. Não querendo dar esses passos”. Muitas vezes, porém, só é possível viver em um modo de *commuter* por um tempo limitado, porque é cada vez mais difícil impedir que os dois grupos em que se vive se encontrem um com o outro.

O quarto modo é, então, uma integração sem costura de ambos os elementos de identidade. Neste modo, não se veem mais esses elementos como mutuamente excludentes, embora os grupos a que se pertença ainda possam ser antagonísticos um em relação ao outro. O integrador supera esse antagonismo e, em vez disso, desenvolve uma identidade que inclui tanto os elementos religiosos como os elementos homossexuais. Diz Floor (23, evangelical): “Se afirmares: Deus te ama da maneira que és. Então, então isso também tem de ser o caso se tu, se tu és dessa maneira, isso é inevitável. Eu dei esse passo em um determinado momento e eu estava assim: bem, sim, então devo confiar nEle nessa questão, então devo confiar em Deus de que isso está *ok*”. Muitas vezes, integradores constataam que em seu grupo religioso há mais aceitação de sua homossexualidade do que tinham antecipado, às vezes sob a condição de não entrarem em um relacionamento homossexual. Em outros casos, integradores passam para um outro grupo religioso que é mais acolhedor. Em ambos os casos, contudo, a pessoa encontra uma maneira de combinar os elementos de identidade em uma história integrada.

Esses quatro modos são expressões e resultados temporários ou permanentes da negociação entre elementos de identidade conflitantes. Muitos indivíduos mudam de um modo para outro até encontrarem um modo com o qual se sintam à vontade. Alguns continuam mudando porque nenhum modo realmente lhes permite conectar suas lealdades conflitantes. Se eles têm êxito ou não em encontrar histórias alternativas que os ajudem a conectar sua identidade religiosa e sua identidade sexual depende parcialmente de quanto espaço oferece o discurso religioso hegemônico. Aqui os dois discursos com uma forte autoridade externa (santidade e obediência) são mais problemáticos do que os dois discursos com autoridade externa mais fraca (subjetividade e responsabilidade). De fato, constatamos que participantes com um *background* de discurso de obediência tinham o menor espaço para explorar alternativas, exatamente porque todo esforço de fazer isso já se qualificava como desobediência ou rebelião. Algumas das histórias mostram como indivíduos podem aprender a transcender esse discurso e reformulá-lo na direção de um discurso de responsabilidade, que lhes dará mais opções. Em certo sentido, isso é possível porque o discurso de responsabilidade é necessariamente um subtexto ao discurso de obediência, e vice-versa. De forma semelhante, indivíduos procedentes de um *background* de discurso de santidade podem começar a explorar suas opções somente se aprenderem a reformular o discurso na direção do discurso de subjetividade. Aqueles que não encontram o espaço para esse

tipo de reformulação são deixados unicamente com a opção de sucumbir completamente ao discurso dominante ou abandoná-lo, abrindo mão, assim, inteiramente de sua identidade religiosa.

O que essas estratégias de identidade individuais refletem é, no final das contas, a necessidade de diálogo entre os grupos conflitantes de que fazem parte. É exatamente porque esses grupos não entram em diálogo que indivíduos são apanhados no meio e forçados a resolver essa tensão por conta própria. Talvez encontrem parceiros no caminho e desenvolvam novas comunidades que os ajudam a construir pontes entre os grupos conflitantes a que pertencem. Mas permanece o fato de que suas lutas de identidade resultam das estratégias de identidade desses mundos em conflito.

## Implicações pastorais

A principal implicação pastoral desta análise matizada é que cada situação individual tem suas questões e opções específicas. Às vezes, estratégias radicais de exposição são defendidas como a única opção viável. Isso significa aceitar suas atrações sexuais como uma característica definidora da identidade, construir a vida em torno disso e se posicionar em relação a outros como *gay*, lésbica ou bissexual. Mas isso pode resultar em uma perda radical de seu contexto social e ser abandonado por outras pessoas significativas. Embora a comunidade *gay* tenha sido para muitos um contexto alternativo ou uma “família de opção”, o preço pago por essa estratégia ainda é, para muitos, o distanciamento da própria família de origem. Como mostra nossa pesquisa, às vezes também há um preço espiritual a pagar. Quando alguém aprendeu que Deus não pode aceitar a homossexualidade, então aceitar a própria sexualidade pode vir ao preço de abandonar a Deus. A apostasia então talvez não seja uma opção, mas uma conclusão inevitável.

Explorando estratégias alternativas, muitos de nossos participantes tentam preservar os vínculos sociais e religiosos em suas vidas. A estratégia do estilo de vida cristão tem muito a oferecer no sentido de fortalecer a identidade religiosa, mas vem ao preço de minimizar a identidade sexual. Além disso, essa estratégia está arraigada na compreensão de que se deve desconfiar dos próprios sentimentos mais fundamentais ao ponto de vê-los como pecaminosos ou patológicos. Isso não é necessariamente prejudicial para todos, mas certamente é um fator de risco psicológico que pode levar à depressão ou ao incessante escrutínio dos próprios sentimentos para se assegurar de que eles ainda estão dentro dos limites.

A estratégia de *commuter* permite que a pessoa desenvolva múltiplas identidades e participe em grupos sociais diferentes e inclusive conflitantes. Isso pode ser especialmente importante quando uma pessoa está explorando diferentes aspectos do *self* e diferentes opções de estilo de vida. Permite desenvolver novos elementos de identidade sem descartar imediatamente a velha organização de identidade. O preço por essa estratégia é a desintegração. Em alguns casos, isso não passa de um preço muito pequeno comparado com o preço pago em outras estratégias. Especialmente em certas minorias étnico-culturais e religiosas, uma identidade homossexual é in-

concebível. Uma estratégia de *commuter* pode servir para se permanecer inteiramente em sua comunidade e ainda criar alguma concessão para seus desejos homossexuais. Muitos, no entanto, não conseguem viver essa “vida dupla” durante um tempo muito longo sem sofrer com a desintegração.

A estratégia integradora pode ser considerada, de muitas formas, um resultado ideal. Ela permite combinar elementos da identidade sexual e da identidade religiosa em uma identidade híbrida. Para muitos, contudo, isso implica mudar de afiliação religiosa porque o grupo a que se pertencia em primeiro lugar não consegue acomodar membros que aceitam sua homossexualidade. Em consequência, sua perspectiva e convicções religiosas geralmente mudam em grau maior ou menor, o que pode parecer ameaçador no início. A longo prazo essa estratégia parece preferível, mas geralmente acarreta mudanças bastantes dramáticas, e nem todos estão à altura disso. Ademais, a presente polarização entre subculturas cristãs e *gays* torna essa estratégia implausível para muitos, especialmente quando fazem parte de um grupo religioso com uma postura negativa frente à homossexualidade.

Para o conselheiro pastoral, a tarefa é ajudar o cliente a explorar as diferentes opções, seu potencial e o preço a ser pago. Em vez de tomar uma única trajetória (exposição clássica) como o padrão para todos, o conselheiro deveria ver todas as estratégias como esforços para lidar com resultados positivos e negativos. Mudar de uma estratégia para outra é trabalho árduo, especialmente quando envolve criticar o discurso religioso principal. Conselheiros não deveriam visar a uma mudança radical de discurso (digamos, de obediência para autonomia), mas apoiar o cliente a criar mais espaço de vida dentro do discurso. Pequenos passos são necessários para ajudar o cliente a negociar as exigências e possibilidades de seu contexto religioso e os desejos e significados sexuais que parecem fora do lugar.

## Conclusão

Será necessário realizar uma pesquisa adicional para explorar como essas estratégias de identidade interagem exatamente no grupo e no aspecto individual e como interferem em perspectivas teológicas. Outro passo na pesquisa será desenvolver modelos de diálogo que sejam adequados para grupos religiosos específicos lidarem com a homossexualidade. O que tentamos deixar claro nesta contribuição é o fato de grupos religiosos e sexuais poderem colher benefícios do antagonismo e usar a controvérsia em sua própria política de identidade. Se isso for verdade, a disposição de se engajar no diálogo será mínima. Em segundo lugar, exploramos como indivíduos que pertencem a ambos os grupos têm dificuldade em negociar sua dupla afiliação. Compreender seu diálogo interno pode nos ajudar a compreender as complexidades do conflito todo e atender à necessidade daquelas pessoas que facilmente podem se tornar as baixas de nossas guerras culturais.

## Referências bibliográficas

- BAUMANN, G. *Grammars of Identity/Alterity: A Structural Approach*. Oxford: Berghahn Books, 2004.
- BRUEGGEMAN, W. *Theology of the Old Testament*. Testimony, Dispute, Advocacy. Minneapolis: Fortress, 1997.
- ERZEN, T. *Straight to Jesus*. Sexual and Christian Conversions in the Ex-gay Movement. Berkeley: University of California Press, 2006.
- GANZEVOORT, R. R. Reading by the lines. Proposal for a narrative analytical technique in empirical theology. *Journal of Empirical Theology*, v. 11, p. 23-40, 1998.
- GANZEVOORT, R. R.; VAN DER LAAN, M. & OLSMAN, E. *Adam en Evert. Spanningen Tussen Kerk en Homoseksualiteit*. Kampen: Ten Have, 2010. [Adão e Estêvão. Tensões entre igreja e homossexualidade.]
- GREENBERG, D. *The Construction of Homosexuality*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1988.
- HERMAN, D. *The Antigay Agenda*. Orthodox Vision and the Christian Right. London: University of Chicago Press, 1997.
- HEYES, C. Identity Politics. In: ZALTA, Edward N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2008. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/identity-politics>>.
- JONES, S. & YARHOUSE, M. *Ex-gays?: A Longitudinal Study of Religiously Mediated Change in Sexual Orientation*. Downers Grove (IL): IVP Academic, 2007.
- LEWIS, N. M. Mental health in sexual minorities: Recent indicators, trends, and their relationships to place in North America and Europe. *Health & Place*, v. 15, p. 1029-1045, 2009.
- LONG, R. E. *Men, homosexuality, and the Gods*. An exploration into the religious significance of male homosexuality in world perspective. New York: Harrington Park Press, 2004.
- PATTON, M. Q. *Qualitative Research & Evaluation Methods*. Thousand Oaks: Sage, 2002.
- RODRIGUEZ, E. M.; OUELLETTE, S. C. Gay and Lesbian Christians. Homosexual and Religious Identity Integration in the Members and Participants of a Gay-positive Church. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 39, n. 3, p. 333-347, 2000.
- SCHNOOR, R. F. Being Gay and Jewish: Negotiating Intersecting Identities. *Sociology of Religion*, v. 67, p. 43-60, 2006.
- TAJFEL, H. *Human groups and social categories*. Studies in social psychology. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- TAMAGNE, F. *A History of Homosexuality in Europe*. Berlin, London, Paris 1919-1939. New York: Algora, 2004.
- YIP, A. K. T. The Politics of Counter-rejection. Gay Christians and the Church. *Journal of Homosexuality*, v. 37, n. 2, p. 47-63, 1999.